



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

**Rezension: Thöle, Bernard, Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit
der Natur**

Mudroch, Vilem

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-80523>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Mudroch, Vilem (1993). Rezension: Thöle, Bernard, Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. Kant-Studien, 52:224-227.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jan van der Meulen: Hegel, Die gebrochene Mitte. 358 Seiten, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1958.

Dieses Werk geht dem Anspruch des Hegelschen Denkens nach, die Weltlichkeit in das Sichwissen des Geistes aus sich selbst aufzulösen. Und der Verfasser kommt in eindringlichen Erörterungen zu der Überzeugung, daß Hegel die Auflösung der Weltlichkeit in den Geist zwar auf gewisse Weise gelungen sei, daß er aber zugleich doch auch das dem Geiste widerstehende Wesen der auf die Weise der Zeit sich manifestierenden Gegebenheit verhüllt und verleugnet habe.

Es liegt, so meint es der Verfasser, in der weltlichen Gegenständlichkeit, die sich auf die Weise des Fortrisses der Zeit gibt, ein Moment, dessen das Sichwissen des Geistes nicht Herr wird, sondern das der Geist nur kennt, sofern er darin schon der von sich Entäußerte ist. Insofern der Geist in solcher Entäußerung dennoch sich selbst erfährt, weiß er sich in der ständigen Aufgabe, seine Entäußerung in die Einfachheit seines Sichwissens zurückzunehmen, aber er kann nie dazu gelangen, diese Aufgabe ganz zu erfüllen. Wir sind uns heute dieses Loses menschlichen Selbstbewußtseins, daß es Sichwissen des Geistes nur zu sein vermag, indem der Geist darin der von sich selbst entäußerte Geist ist, innig bewußt (vgl. S. 239); wir haben zu solchem Verstehen nur durch Hegel gelangen können, der die Dialektik des Sichwissens des Geistes ausdrücklich erfaßte; aber Hegel glaubte noch, die Widerständigkeit gegen den Geist schließlich im Beisichsein des Geistes untergehen lassen zu können.

Hegels ganze Arbeit des geistigen Aneignens der Gestalten der Welt und des Selbstbewußtseins übernimmt es freilich, die Entäußerung des Geistes, durch die diese Gestalten gezeichnet sind, zu bezwingen; aber indem Hegel im Fortgang solcher Aneignung schließlich vor das reine Wesen der Entäußerung selbst gestellt wird, hat er es vorgezogen, die in seinem System selbst liegende Konsequenz aufzugeben und sich künstlich dazu zu entscheiden, der Entäußerung ihr letztes Recht zu versagen (S. 61).

Dies letzte Verleugnen der Entäußerung zeigt sich sowohl in Hegels Lehre von der Natur wie in seiner Lehre vom Selbstbewußtsein. Die Entäußerung des Geistes, die im Wesen der Natur liegt, weist Hegel dadurch ab, daß er das Wesen der Natur überhaupt noch kein geistiges Wesen sein läßt; mag das Außen die Natur auch bestimmen, so stellt dies doch kein Problem für den Geist dar (S. 247; vgl. S. 264). Die auf diese Weise geistlose Natur ist dann als solche freilich doch im Geiste aufgehoben, vermag keine Gegeninstanz gegen ihn darzustellen.

Die Entäußerung des Geistes aber, die im Sichwissen des Menschen als solchem liegt, hat Hegel künstlich in der Entfremdung untergehen

lassen und sie zusammen mit der Entfremdung überwinden wollen (S. 278). Die Entfremdung, so legt es der Verfasser dar, meint durchaus etwas anderes als die Entäußerung (S. 280). Sie meint nicht eigentlich die Widerständigkeit des weltlich-zeitlichen Existierens gegen den Geist, sondern nur ein Eingeschränktsein, das der Geist in sich selbst findet. Dieses Eingeschränktsein, das der Geist in sich selbst findet, ist im menschlichen Selbstbewußtsein jederzeit mit der Entäußerung verknüpft (S. 291, 295), aber Hegel hat dies Verknüpftsein nicht anerkennen wollen, sondern einseitig nur den Prozeß der Aufhebung einer rein für sich genommenen Entfremdung dargestellt. Er ist dieser Einseitigkeit verfallen, obwohl er die Verknüpfung von Entfremdung und Entäußerung im menschlichen Selbstbewußtsein durchaus gesehen hat (S. 302, 306, 320). So, wie das dem Geiste widerstehende Wesen der Natur nicht ausgehalten, sondern fortgeleugnet wird, so wird also auch das im Sicherfahren des Menschen selbst liegende Fremdsein zum Geiste nicht wahrhaft ausgestanden, sondern vom Geiste getilgt, eine Tilgung, die nur scheinbar sein kann.

Schon Karl Marx hat, wie der Verfasser hervorhebt, das Ungenügen der Hegelschen Lehre vor der Widerständigkeit der zeitlichen Realität deutlich empfunden (S. 306, 308). Marx hat dann freilich den Widerstreit von Geist und Realität auch nicht aushalten wollen und gemeint, ihn auf Kosten des Geistes so tilgen zu können, daß er den Menschen ganz zur Natur werden ließ, während es sich doch so verhält, daß, wenn immer menschliche Existenz ist, dieser Widerstreit unaufhebbar sein muß (S. 309).

Es ist, so stellt es der Verfasser dar, Kants großes Verdienst, die Widerständigkeit gegen den Geist, der menschliches Selbstbewußtsein sich ausgeliefert weiß, festgehalten und herausgestellt zu haben (vgl. etwa S. 298, 333). Uns bleibt nur, Kants Wissen mit der Hegelschen Arbeit des unentwegten geistigen Aneignens zu verbinden (S. 344-345). Die Arbeit des Ubereignens an den Geist ist Hegels große Leistung, hinter sie dürfen wir nicht mehr zurückgehen, denn die Widerständigkeit der Realität gegen den Geist muß in der Tat immer neu gebrochen werden, da die Realität eine Realität ist, die schon vom Geist durchdrungen ist. Der Geist muß sich alle Gestalten der Natur und des Sicherfahrens des Menschen zu eigen machen. Aber es bleibt in allem doch der zeitliche Fortriß der Realität, ihn kann der Geist nicht einfach in sich aufheben, in ihm ist er sich bleibend entäußert. Daß Hegel gemeint hat, diesen zeitlichen Fortriß auch meistern zu können, ist die Illusion, die ihn von der klaren Sicht des Kantischen Denkens scheidet.

Der Betrug, den Hegel hier vor sich selbst begeht, äußert sich besonders eindringlich in der Verleugnung der gebrochenen Mitte beim Übergang von der absoluten Idee zur Natur (in der *Logik*) und in der Behauptung vom Sichgenügen des absoluten Wissens (in der *Phänomenologie*). Hegels System, so zeigt es der Verfasser, geht eigentlich nicht triadisch, sondern tetradisch vor. Das Thesis und Antithesis vermittelnde Dritte ist nicht ein solches, das sich selbst genügt, es muß sich vielmehr schon wieder aus seiner Leistung geistigen Einens und Aneignens zu einer neuen Unmittelbarkeit, zu einer neuen Widerständigkeit gegen den Geist verlieren (S. 52, S. 95). Diese neue Unmittelbarkeit ruft dann einen erneuten

Prozeß der geistigen Aneignung hervor, der abermals aus seiner Überwindung der Widerständigkeit in eine neue Unmittelbarkeit zurückfallen wird. Dies Zurückfallen in die Unmittelbarkeit kann nach der Meinung des Verfassers unmöglich jemals vermieden werden. Hegel gibt dennoch vor, einen endgültigen und sich selbst eindeutig genügenden Abschluß der geistigen Überwindung der Unmittelbarkeit zu erreichen. Er will diesen Abschluß in der *Logik* erreichen: den sogenannten Übergang von der absoluten Idee zur Natur faßt er nicht als ein neues Hervortreten der Unmittelbarkeit auf, sondern sieht dies Übergehen als den Fortgang zu einer neuen Seite des sich selbst ganz genügenden Geistes an, das einem freien Entschluß des Geistes entspringt (S. 178-179, 188, 190). Er behauptet diesen Abschluß ebenso in der *Phänomenologie*; im absoluten Wissen ist für Hegel alle Entfremdung getilgt und damit auch alle Entäußerung aufgehoben (S. 328). So fällt Hegel am Abschluß seiner Lehre sowohl in der *Logik* als auch in der *Phänomenologie* von seinem eigenen Prinzip der gebrochenen Mitte ab (S. 96, 146, 201, 263).

Soweit die kurze Wiedergabe der Gedankengänge des Verfassers. Es ist an den Darlegungen des Verfassers dies vielleicht besonders eindrucksvoll, daß sie durch die Interpretation Hegels hindurch so deutlich das Grundanliegen des Sichverstehens des Menschen unserer Zeit hervortreten lassen: daß nämlich die Sinnlichkeit und Weltlichkeit ganz in ihrem raumzeitlichen Sichgeben erhalten werden müsse und doch zugleich ganz dem Geiste zugeeignet werden müsse. Es bliebe vielleicht die folgende fragende Bemerkung zu den Darlegungen des Verfassers: Es könnte die Hegelsche Lehre als ganze der Widerständigkeit der Realität, dem Fortriß der Zeit nicht gerecht geworden sein, und sie könnte innerhalb dieses sie als ganze durchziehenden Ungenügens doch auch die Gestalten der Welt und des Sicherfahrens des Menschen dem Sichwissen des Geistes angeeignet haben und in solchem Aneignen zu einem Abschluß gekommen sein. Es würden dann alle Stadien wie auch der Abschluß des Aneignens von dem Ungenügen vor dem Fortriß der Zeit durchwaltet, und doch könnte innerhalb dieses Ungenügens der Abschluß ein endgültiger sein. Es braucht dann beim Abschluß des Aneignens keine gebrochene Mitte zu geben, und die gebrochene Mitte der einzelnen Stadien des Aneignens wäre nicht direkt auf die Widerständigkeit der Realität bezogen, sondern bezöge sich nur auf ein — freilich durch diese Widerständigkeit bewirktes — vorläufiges Sichverkennen des Geistes in seinem Sichfinden (welches Sichverkennen also endgültig überwunden werden kann); und dennoch würde des Verfassers Ergebnis, daß Hegel dem Fortriß der Zeit nicht gerecht geworden ist, ganz bestehen bleiben. Es ist ja nicht eigentlich der Fortriß der Zeit, den der Geist bearbeiten kann, es sind die Gestalten seines Sichverstehens aus diesem Fortriß der Zeit heraus, die er bearbeitet und in denen er fortschreitet. Der Fortriß der Zeit liegt als dieselbe Entäußerung des Geistes von sich selbst bleibend zugrunde, und mag nun der Geist zu einem Abschluß der Gestalten seiner Entwicklung kommen oder nicht, es wird das nichts an dieser grundlegenden Entäußerung ändern. Es mag daher das absolute Wissen der *Phänomenologie* wirklich einen Abschluß des Zusichkommens des Geistes bilden, und es mag die Lehre von der

absoluten Idee in sich abgeschlossen sein und der Übergang von ihr zur Natur gar nicht die Verstellung der gebrochenen Mitte besagen, sondern in der Tat das Aufnehmen einer neuen Seite des Sicherfüllens des Geistes sein, das das Abgeschlossensein in sich der Lehre von der Idee nicht hindert, so würde dennoch Hegels Lehre als ganze unter dem Zeichen des Wegleugnens der einen und bleibenden radikalen Widerständigkeit der Wirklichkeit vor dem Geiste stehen. — Das sei die abschließende Frage an den Verfasser, die den aufrichtigen Dank, den wir ihm schulden, nur unterstreichen soll.

Joachim Kopper, Saarbrücken

Martin Foss: Abstraktion und Wirklichkeit. 152 Seiten, Verlag Francke, Bern 1959.

Dieses kleine Buch enthält den kühnen Aufriß einer neuen und originellen Metaphysik. Eine einheitliche Vision leitet den Gedankengang; das Buch ist wie aus einem Gusse und hat deshalb etwas Zwingendes und Hinreißendes. Es verarbeitet viele philosophische Ideen der Vergangenheit und Gegenwart, gibt ihnen aber eine frische Bedeutung.

Die Hauptthese der Foss'schen Metaphysik betrifft die innere Beziehung der Kategorien, in denen wir die Wirklichkeit wahrnehmen und denken, zur Wirklichkeit selbst. Diese Beziehung ist nicht nur, wie bei Kant, eine logisch-erkenntnistheoretische, sondern umfaßt den gesamten Umfang der von uns erlebten und schöpferisch erzeugten Wirklichkeit. Während die Kategorien des Denkens abstrakt sind und nur abstrakte Gegenstände begreifen, ist die volle Wirklichkeit konkret, unmittelbar lebendig, existentiell. Sie ist nicht nur die Wirklichkeit, welche sich unseren Sinnen darbietet und wissenschaftlich erforschbar ist, sondern letzthin vielmehr diejenige der in Gemeinschaft miteinander lebenden und durch Liebe und Glaube miteinander verbundenen, wollenden, fühlenden und tätigen Menschen. Die Wirklichkeit entspringt einem nicht mehr denkerisch wißbaren Grunde, der ebenso sehr die Ordnung der Natur bestimmt wie er den Lauf des Schicksals und der Geschichte regelt und ihm Sinn verleiht.

Obwohl diese Metaphysik einen religiösen Untergrund hat und vom biblischen Glauben getragen ist, ist sie dennoch nicht theologisch im eigentlichen Sinne. Sie ist durchaus dem Leben und der Welt im weitesten Sinne zugewandt. Ihr Hauptanliegen ist das Verstehen der uns umgebenden Dinge sowie unserer menschlichen Existenz. Foss ist betont diesseits-bejahend, doch strahlt das Jenseits in das Diesseits hinein, und dieses ist auf das Jenseits ausgerichtet. Im menschlichen Streben und Schaffen kündigt sich der an sich unergründliche Ugrund der lebendigen Wirklichkeit an. Unser menschliches Wirken erreicht seinen Höhepunkt in der Kunst, welche die Tiefe der Wirklichkeit offenbart.

Foss geht aus von dem Gegensatz von Tatsache und Ordnung. Beide sind untrennbar voneinander, obwohl das abstrakte Denken sie unterscheiden kann und obwohl die Wissenschaften nur durch langwierige, ge-

wissenschaftliche Bemühung sie richtig zusammenbringen können. Die Mathematik sublimiert dabei den Begriff der Tatsache, indem sie an ihre Stelle die Funktion setzt, und indem sie die Ordnung durch die Idee des Unendlichen vertieft. Raum und Zeit, Substanz und Kausalität machen das sinnlich Gegebene gesetzmäßig und dadurch physikalisch erforschbar. Die höchste Spitze der Abstraktion ist die Kraft; sie ist „die Wahrheit und das Sein hinter allen Symbolen der Abstraktion“ (S. 44). Der Begriff der Kraft begrenzt das Reich des Abstrakten und führt hinüber zur Sphäre des Lebens und der Freiheit.

In sehr feinen und fesselnden Ausführungen versucht Foss zu zeigen, wie die konkrete Wirklichkeit sich als sinnvolles Leben und menschliche Existenz darstellt, wobei er die heutige Existenzphilosophie mit ihrer Mutter, der gestrigen und vorgestrigen Lebensphilosophie (Nietzsche, Dilthey, Simmel), verbindet. Diese Ausführungen gipfeln in der Idee des Schicksals, in welcher sich das Geheimnis unseres Denkens gleichsam mythisch ausdrückt. „Der Mensch hat das Schicksal als sein ‚Geschick‘ liebend und vertrauend zu umfassen.“ (S. 73)

Das Leben wird jedoch verdunkelt durch Schuld und Sünde, die nur durch Opfer und Liebe erhellte und gesühnt werden können. Es ist die Weisheit des Christentums, daß es diese Einsicht in den Mittelpunkt seiner Botschaft gestellt hat. „Die Liebe ist stärker als der Tod und die vergänglichen Dinge, die wir begraben.“ (S. 119) Die Gnade vermag den sündigen Menschen zum Urgrunde der Wirklichkeit zurückzuführen. Die im Wesen der Dinge wurzelnde Zweiheit von Tatsache und Ordnung, von Endlichem und Unendlichem, von Notwendigkeit und Freiheit wird auf diese Weise überhöht, ihre Gegensätzlichkeit wird ausgesöhnt. In Liebe und Gnade erleben wir diese ursprüngliche wesenhafte Einheit von Abstraktion und Wirklichkeit.

Das höchste Ergebnis des tätigen Schaffens aber ist die Kunst, in der sich die Freiheit als eine erlösende und überweltliche Kraft erweist. Sie hat deshalb eine universale und objektive Geltung. Das künstlerische Genie „erkennt dankbar und demütig an, daß die Inspiration, die ihm hilfreich ist, nicht seiner begrenzten Natur entstammt“. Es ist so der „Bruder“ des religiösen Menschen (S. 143).

Das Gesagte mag genügen, um einen „abstrakten“ Begriff von der Metaphysik zu geben, die in dem Buche von Foss entwickelt wird. Das Buch muß aber selbst gelesen werden, um diesen Begriff in konkrete Wirklichkeit zu verwandeln.

Wenn ich am Schlusse ein kritisches Wort hinzufügen darf, so möchte ich sagen, daß die von Foss entwickelte Metaphysik mir mehr geschaut und verkündet als methodisch und begrifflich bewiesen erscheint. Auch würde ich meinen, daß sie dem Leben gegenüber, obwohl dessen düstere und tragische Züge nicht unterdrückt sind, doch im ganzen zu optimistisch sich verhält, vielleicht weil sie zu sehr im Ästhetischen verankert ist. Dennoch bedeutet das Buch eine beträchtliche philosophische Leistung, ja, ein philosophisches Ereignis in unserer philosophisch nicht allzu ereignisreichen Zeit.

Richard Kroner, Philadelphia

Giovanni Gentile: Opere Complete. Acura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Sansoni, Firenze.

Gentile begann im Jahre 1928, eine Gesamtausgabe seiner Werke zu veranstalten. Der 15. Band erschien im Jahre 1944. Nach seinem Tode 1944 setzte die „Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici“ die Reihe fort bis zum 19. Band (1955).

Dann aber zeigte es sich, daß eine Fortführung der von Gentile begonnenen Ausgabe unmöglich war, weil sie zu unorganisch angelegt war und es sich als notwendig erwies, einige Schriften anders einzuordnen. Die neue Edition des Gesamtwerkes umfaßt auch die bisher nicht edierten Schriften. Sie soll 59 Bände umfassen.

Die erste Abteilung (Bd. 1—9) enthält die systematischen Werke (z. B. *Sommario di Pedagogia, Teoria generale dello spirito come atto puro, Sistema di logica come teoria del conoscere*). Die historischen Arbeiten finden sich in der zweiten Abteilung (Bd. 10—35) (z. B. *Storia della filosofia, La riforma della dialettica hegeliana, La filosofia di Marx, Le origini della filosofia contemporanea in Italia, Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*).

Die dritte Abteilung (Bd. 36—46) hat man „Opere Varie“ genannt (*Introduzione alla filosofia, Discorsi di religione, Guerra e fede, Cultura e fascismo* u. a.).

Unter dem Titel „Frammenti“ (vierte Abteilung) hat man Artikel, Rezensionen, Aufzeichnungen, Vorworte und Abhandlungen zusammengefaßt, die sich aus verschiedenen Gründen schlecht unter die historischen Schriften und die „Opere Varie“ einreihen ließen (Bd. 47—55).

Schließlich sind noch 4 Bände mit Gentiles Korrespondenz vorgesehen (Bd. 1—4: „Epistolario“).

Im allgemeinen hat man die von Gentile gewählten Titel beibehalten, außer in den Fällen, wo die Neuordnung der Schriften eine Änderung erforderlich machte. So erscheint jetzt *La filosofia* unter dem neuen Titel *La storia della filosofia italiana*. Und die „Studi sul Rinascimento“ sind nun mit anderen Abhandlungen unter dem Titel *Il pensiero italiano del Rinascimento* vereinigt.

Bisher sind die Bände 31—34 *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1957) und Bd. 37 *Discorsi di religione* (1957) erschienen.

In den *Origini* handelt es sich um die italienische Philosophie der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. (Bd. 31, I: I Platonici, Bd. 32, II: I Positivisti, Bd. 33, III: I Neokantiani e gli Hegeliani, Parte 1, Bd. 34, III: I Neokantiani e gli Hegeliani, Parte 2). In der „Prefazione“ (von 1917) erklärt Gentile sein Hauptanliegen: „carattere dell'opera, la quale piuttosto che la storia della filosofia dei pensatori che ci han preceduto, mira a illustrare le origini del pensiero italiano che in questo principio di secolo si è venuto e si viene costituendo con caratteristiche proprie“ (Bd. 31, S. VII).

Die *Discorsi di religione* erörtern das Problem der Religion in einem 1. Teil als „problema politico“, „problema filosofico“ und als „problema morale“. Der 2. Teil — er stellt Gentiles letztes Wort über die religiöse

Frage dar (cf. Prefazione S. XII) — hat einen sehr persönlichen Charakter — er enthält ein Kapitel „La mia religione“, in dem der Philosoph des „Aktualen Idealismus“ sich sowohl als Christen als auch als Katholiken bezeichnet und sich mit der seine Lehre ablehnenden kirchlichen Autorität auseinandersetzt.

Besonders zu erwähnen sind die mitabgedruckten Bibliographien, die Gentile zu einzelnen Autoren zusammengestellt hat. Am Ende des 34. Bandes findet sich ein „Indice dei Nomi“.

Die haltbaren Leinenbände sind sehr geschmackvoll. Der Druck ist sehr gut lesbar, klar und gefällig in der Form. Der für Zitate verwendete Kursivdruck macht das Ganze noch übersichtlicher.

Karlo Oedingen, Köln

J. J. Poortman: *Ochêma, Geschiedenis en Zin van het Hylisch Pluralisme. II: Het Hylisch Pluralisme in het Oosterse Denken.* 169 Seiten, Van Gorgum, Assen 1958.

Die Lehre, daß es zwei Arten von Stoff gibt — die gewöhnliche Materie und einen mehr subtilen Stoff — nennt Poortman Hylischen Pluralismus. Eine spezielle Form dieser Lehre ist der Psychohylismus, nach dem die Seele „geistleiblich“ ist, ein „subtiles Fahrzeug“ („Ochêma“) besitzt. Im ersten Band des Werkes (vgl. „Recapitulatie“ S. 13 ff.) hat der Verfasser den hylischen Pluralismus bei den Naturvölkern, den Ägyptern, Assyriern, Babyloniern, Persern, Kelten und den Germanen behandelt.

Der vorliegende Band untersucht die Lehre bei den Indern und Chinesen. Die folgenden Teile sollen sich mit Griechenland, Rom, dem frühen Christentum und dem Mittelalter beschäftigen. Den Schluß soll die Beantwortung der Frage nach dem Sinn und dem Wahrheitsgehalt des hylischen Pluralismus bilden.

In der Einleitung definiert Poortman vier verschiedene Arten von Pneuma (d. h. feinstofflicher Materie) und sechs metaphysische Standpunkte, um, auf sie verweisend, jeweils den „metaphysischen Hintergrund“ der pluralistischen Theorien festlegen zu können.

Es folgt eine Charakterisierung des indischen Denkens und die Durchforschung der einzelnen Perioden. Er stellt fest, daß in der Vedischen Periode die Seele als ein ätherisches, luftiges Wesen vorgestellt, daß zwischen Körperseele und Psycheseele, zwischen grobem und feinem Stoff unterschieden wird. „Die Idee eines immateriellen Geistes ist der vedischen Zeit noch fremd“ (S. 33). Was hier vorliegt, ist „dualistischer Materialismus“. Da, wo man in der klassischen Zeit etwas Immaterielles annimmt, ist dies *nicht* der Komplex der Bewußtseinskomponenten.

Auch nach buddhistischer Lehre sind Wollen und Denken etwas „Feinstoffliches“, das „Karma“ ist ein subtiler nichtwahrnehmbarer Stoff, der die Seele verunreinigt (vgl. über Jainismus S. 98).

Der konsequente Dualismus der Sankhya-Philosophie (Purusas — geistige Monaden — und die Prakriti — die Urnatur) ist sehr verschieden

von dem des Descartes: die Scheidungslinie zwischen Geist und Nicht-Geist verläuft nämlich hier anders. Die empirischen Seelenvorgänge sind durchaus materielle und damit der „Prakriti“ zugehörig. Der geistige „Purusa“ ist der „bewegungslose Zuschauer“ (S. 74), passiv, „weder dies noch das“ (S. 76), „das Subjekt, das niemals zum Objekt gemacht werden kann“ (S. 77). Alles Geschehen und Handeln ist stofflicher Natur.

Poortman wendet sich gerade im Hinblick auf die dargestellte Lehre gegen die Auffassung Glasenapps, der „jede feinstoffliche Seite des Psychischen für unannehmbar erachtet“ (S. 40) und den hylischen Pluralismus in jeder Form als „primitiv“ abtut, und zwar weil er den anthropologischen Dualismus als selbstverständlich voraussetzt.

Nun ist das Denken der Sankhya-Philosophie alles andere als primitiv — sie lehrt eine Vergeistigung, die so weit geht, daß man im Abendland „kaum“ etwas Ähnliches findet (S. 41). Der hylische Pluralismus in dieser Philosophie ist nicht Residuum primitiver Zeiten, sondern er erklärt sich dadurch, daß das indische Denken mit größter Konsequenz die Nichtgegenständlichkeit des Geistigen herausarbeitet.

In der Vedânta-Philosophie treten die körperlichen Begrenzungen der geistigen Seele (die mit Brahman identisch ist) als principium individuationis auf.

Die indische Elementenlehre unterscheidet grobe und feine Formen der Elemente — d. h. man denkt hylisch-pluralistisch, wie ja auch die Stoa gewöhnliches und feines Feuer, Luft und Äther unterscheidet. In mehreren Upanishaden wird von fünf Arten Feuer (agni) gesprochen. Man muß wohl an verschiedene Niveaus feinstofflicher Welten denken. Den Buddhismus charakterisiert Poortman als «matérialisme spirituel» (S. 102). Auch hier tritt uns die Homogenität des Psychischen und Physischen entgegen. Das Bewußtsein — formlos genannt, weil es nicht die Gestalt des gewöhnlichen Körpers hat — kann von anderen *gesehen* werden. In treffender Weise untersucht der Verfasser, mit welchem Recht man den Buddhismus als Materialismus, Nihilismus, Atheismus und als Religion betrachten darf.

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit dem chinesischen Denken. Auch China kennt den prinzipiellen Dualismus von Geist und Körper nicht. Yang und Yin sind „Fluida“ (S. 139).

Von dem reichen Material, das zur Sprache kommt, konnte hier nur einiges angedeutet werden. Interessant sind die Vergleiche mit den Lehren der Stoa (S. 39), der Neuplatoniker (S. 68), des Empedokles (S. 148) und des Epikur (S. 144).

Man dürfte gespannt sein auf den letzten Teil, der von dem Wahrheitsgehalt der östlichen Lehren handeln soll. Seine Ankündigung zeigt, daß es Poortman nicht etwa nur um historisch interessante Details geht, sondern darum, daß das Studium der östlichen Auffassungen uns dazu bringt, gewisse für selbstverständlich gehaltene Positionen des abendländischen Denkens ernstlicher auf ihre Tragfähigkeit zu durchdenken.

Karlo Oedingen, Köln

Der Verfasser weist nach, daß die geistige Haltung, die hinter der Kantischen transzendentalen Logik steht, auch in der phänomenologischen und existentialistischen zu finden ist. Sie ist als „juristisch-ethische Rechtfertigung“ zu definieren (Introduzione S. 13). Die formalen Verfahrensweisen sind dieselben in den Strukturen der Systeme Kants, Hegels, Jaspers' und Heideggers. („Un'ispirazione comune che ha provocato quei procedimenti“. S. 14) Der Verfasser beschäftigt sich mit Kants Logik, mit Hegel, Jaspers, Heidegger und Abbagnano. Es geht ihm immer darum, „die formale Einheit dieser verschiedenen Denkweisen zu präzisieren“ (S. 17). Seine Untersuchung ist also eine rein formale. Er beabsichtigt nicht, den Wert von Begriffen wie Transzendenz, Nichts usw. zu erörtern, sondern nur ihre „leggitimità sistematica“ zu betrachten.

Das existentialistische Denken ist eine Rückkehr zu Kant (L'esistenzialismo e Kant, § 2 der Einleitung). Die Existentialisten suchen indes eine Intelligibilität, die tiefer liegt als die logisch-reflexiven Kräfte, und sie finden sie in der „iniziativa stessa dei modi di vivere — e non in una regola di pensare“ (S. 24). „Il reale non sarà tutto logico, come per Kant, ma tutto storico“ — so heißt es von Heidegger (S. 21). Für Jaspers ist die idealistische Begründung der Philosophie nicht mehr überzeugend. „La ragione non è qualche cosa di evidente.“ (S. 22) Beide, Heidegger und Jaspers, versuchen eine Überwindung der Logik, „einen Zugang zum Irrationalen“. Und doch gehen beide auf Kant zurück. Es läßt sich zeigen, daß die Struktur ihrer „logica emotiva“ sich erhellen läßt durch die ontologische Struktur der Kantischen transzendentalen Deduktion. „E questa la curiosità che ha provocato questo saggio.“ (S. 39)

Das Kapitel 2 ist der Logik Kants und Kapitel 3 der Deduktion gewidmet. Nach kurzer Charakterisierung der Kantischen Logik stößt der Verfasser auf das Problem, das darin besteht, daß in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Ableitung der Synthesis der Apperzeption aus der reinen Apperzeption (ich denke) nicht gegeben wird. § 6 erörtert das Verhältnis von traditioneller und transzendentaler Logik. „Dovremo dire paradossalmente che Kant si è fatto più aristotelico di Aristotele.“ (S. 53) Der folgende Paragraph zeigt, daß die Kategorientafel genau entsprechend den drei logischen Prinzipien der traditionellen Logik entwickelt ist. (S. 57) In dem Kapitel über die transzendente Deduktion erklärt Tagliabue, es sei nur möglich, die *Kritik* zu lesen, wenn man rekonstruiere, was Kant versprochen, implicite gutgeheißen, aber nicht explicite dargestellt, und wenn man berücksichtige, was Kant aus seinem Buche gestrichen habe (nämlich die Psychologie der reinen Einbildungskraft) (S. 77).

Von besonderem Interesse sind die Untersuchungen über das Problem der Kategorien („le due soluzioni Kantiani 1781, 1787“). Sie enden mit der Feststellung, daß Kant über die vorkritische Auffassung der Kategorien als „unauflösllicher Begriffe“, als „Grundbegriffe“ nicht hinausgekommen sei (S. 90 vgl. S. 114, 129, 131).

Es schließt sich die Darstellung der Kantinterpretation Heideggers an, deren besonderes Verdienst der Verfasser darin sieht, daß Heidegger den zeitlichen Charakter der drei Kantischen Synthesen herausgearbeitet hat (S. 99), und ein Kapitel über die logischen Prinzipien und die transzendente Ontologie, das wiederum den Zusammenhängen zwischen traditioneller und transzendentaler Logik nachgeht (§ 12 vgl. S. 114, 131). Sodann bemüht sich der Autor um eine Definition des Transzendentalen, die sich bei Kant nicht findet (dessen Definitionen sind rein formal) (S. 117). Der Fortschritt der Kantischen Logik über die rationalistische wird hervorgehoben (*clare et distincte* — universal, notwendig). Transzendental ist eine Erkenntnis von Gegenständen, insofern es möglich ist, sie a priori zu deduzieren, d. h. ihre zwingende Notwendigkeit zu erweisen. „Di modo che si può dire che l'apriori di un concetto si manifesta soltanto nella sua deduzione. Il metodo trascendentale non è dunque che l'esplicazione della normatività implicita nella natura necessaria dei concetti.“ (S. 123)

Die eingehenden Analysen kommen zu dem Ergebnis, daß die transzendente Logik eine Entwicklung der formalen zu methodologischem Gebrauch ist. Die transzendente Methode ist zunächst eine logische Struktur. „La deduzione trascendentale è un metodo di analisi di legittimità della conoscenza.“ (S. 139)

Aus dem Kapitel über Hegel möchten wir nur auf die ausgezeichnete Darstellung von antiker und moderner Forschung und Logik hinweisen. „La speculazione dei Greci è divenuta processo. Di qui il procedimento giuridico di questo pensiero“. (S. 156) „Non si tratta più di derivare e descrivere logicamente i risultati dell'esperienza, ma di giudicarli. La logica formale si è modificata in logica di valori, e un problema di fatto si è trasformato in un problema di legittimità.“ (S. 157) Das antike und das scholastische Denken deduzierte das „Recht“ aus dem Faktum. „La ragione o la Lex divina o il dogma erano primitivamente un fatto. Ora viceverso il fatto si risolve in diritto. Il metodo trascendentale risolve la constatazione in giustificazione“. (S. 157, 158) Dieser prozessuale Charakter des Kantischen Denkens bestimmt das gesamte moderne.

Der Abschnitt über Jaspers weist seine Abhängigkeit von Kant nach (S. 162). Der Begriff des Umgreifenden entspricht der Kantischen Idee der vollständigen Bestimmung (S. 163). Der Paragraph über die Transzendenz bringt eine Gegenüberstellung des Jaspersschen und Heideggerschen Wahrheitsbegriffes (S. 175) und eine interessante und sehr eingehende Kritik an Jaspers: sein Fideismus oder Voluntarismus erscheint als eine Form des Rationalismus (S. 182). „Si usano categorie arbitrarie come obbligatorie: ecco il tentativo di elevare a principi antinomie e paradossi, concorrendo con la letteratura nel suo compito di creare miti alla vita. E contemporaneamente si ricorre alle categorie tradizionali del pensiero per dedurne una esigenza con cui giustificare quei miti.“ (S. 217; vgl. S. 209, 212, 214) Das Kapitel über Heidegger ist „mühsam und kompliziert“, „weil das Denken Heideggers beschwerlich und kompliziert ist“ (S. 315). Es zeigt sich, daß die logische Struktur durch die psychologische und zeitliche der existentiellen Kategorien hindurchscheint. „Ogni determinazione singola comporta una determinazione completa.“ Wenn wir

das Ich als Dasein denken und die Apperzeption nicht als logische, sondern als imaginative verstehen, dann steht das Dasein in dauerndem Bezug zur Totalität, und die Antizipation der Totalität ist seine Transzendenz. Wie diese Totalität zu erreichen ist, das ist das Problem des Existentialismus (S. 219, 220). Das Problem der Existenz stellt sich also als Problem des Transzendentalen: nämlich der vollständigen Bestimmung (S. 225). Auch dieses Kapitel bringt wieder eine Konfrontierung von Jaspers und Heidegger (S. 225), ferner eine Erörterung des Zeitbegriffes bei Heidegger (Kant mußte die Logik verzeitlichen, Heidegger aber wird schließlich dazu geführt, den zeitlichen Charakter zu logisieren) (S. 238). Der Verfasser hebt die verschiedenen Ebenen der Heideggerschen Erörterung voneinander ab — die ontologische, ontische und logisch-phänomenologische, was Heidegger selbst nicht tut (S. 254).

Dieser Abschnitt zeichnet sich besonders durch pointierte und sehr glückliche Formulierungen aus. Tagliabue kommt zu der Einsicht, daß auch in der Struktur der Zeitlichkeit die gleichen logischen und transzendentalen Prinzipien zu finden sind wie in der *Kritik* Kants. „A tutti appartiene una certa unità di struttura riconoscibile malgrado le enormi variazioni.“ (S. 310)

Schließlich wendet der Verfasser sich der Philosophie Abbagnanos zu, von der er sagt, daß hier die transzendente Methode eine solche deskriptiver Analyse geworden sei und damit ihren ursprünglichen Sinn verloren habe (S. 316).

Sehr lebendig ist die „Conclusione“ des Buches geschrieben. Sie faßt die Ergebnisse zusammen: „Il principio di ogni ontologia sta in quel passaggio dal necessario all'obbligatorio, dal fatto al diritto, dal principio dell'esistenza al principio della validità, che costituisce il procedimento classico della deduzione trascendentale kantiana.“ (S. 332) Das Vorwiegen des normativen Charakters der logischen Strukturen über den der Notwendigkeit steht in Beziehung zu der Krisis der europäischen Kultur seit dem Ende des 17. Jahrhunderts (S. 336).

„La natura giustificante di questa indagine, che abbiamo messo in chiaro, ci dice che quegli atti di inesauribile energia erano modi di una dittatura difensiva, di un continuo stato di emergenza dell'uomo moderno.“ (S. 341) Völlig verschieden von der „legittimazione giuridica“ der transzendentalen Methode ist der scholastische Intellektualismus und der spätere Rationalismus (S. 345).

Für das moderne Denken werden der Irrtum, das Abstrakte, der Paralogismus und die Dekadenz eingefügt in ein prozessuales Verhältnis der Legitimation. Diese Haltung hat die historische Sehweise hervorgebracht (S. 347).

Zum Schluß sei noch vermerkt, daß der Druck leider sehr nachlässig ist — sehr viele deutsche Wörter, aber auch italienische, sind, z. T. arg, verdrukt.

Karlo Oedingen, Köln